El pluralismo ontológico de Tristan Garcia

y el concepto de cultura

David Antonio Villanueva Pérez
Villanuevada95@gmail.com
Estudios Latinoamericanos (FFyL-UNAM)
Curso: Diversidad Cultural I

I. A modo de introducción

El siguiente trabajo tiene como pretensión el dar un panorama general sobre el sentido que tiene la ontología plana en la filosofía de Tristan Garcia, basándome en lo que hasta ahora es su obra magna *Forme et objet. Un traitée des choses* (2011), y las implicaciones que puede tener ésta para el concepto de cultura. He de aclarar que mi lectura sobre este autor no es del todo fiel pues, mientras Garcia inscribe su obra dentro del *realismo especulativo* y la crítica al denominado 'giro ptolemaico' de Kant, mi trabajo se inscribe como un intento de replanteamiento de la "crítica a Parménides" que hizo el filósofo mexicano-catalán Eduardo Nicol durante la segunda mitad del siglo XX. Por tanto, nuestras perspectivas difieren, aunque creo yo, se complementan de cierto modo.

A continuación, el lector podrá observar lo que es el bosquejo de un trabajo de mayor amplitud que hasta hoy solo existe *virtualmente*. Pues el concepto de *cultura* forma parte de una problemática más amplia, la cual he denominado, siguiendo en esto a Nicol, como *razón de fuerza mayor*. Empero, a diferencia de él, considero que ésta se caracteriza por una estructura quíntuple de dominios sobre *lo que es*: dominación cultural (colonialismo), dominación masculina (machismo), dominación sobre las formas-otras de existencia (antropocentrismo), dominación política (fascismo) y dominación

económica (capitalismo). En este trabajo únicamente nos enfocaremos en el primero de estos dominios.

II. El realismo especulativo y la crítica al giro ptolemaico

Si algo caracteriza a la filosofía es su constante dinamismo y, al mismo tiempo, retorno a “problemáticas” que se creían superadas. Pues a partir de 1781, tras la publicación de la primera *Crítica*, la filosofía tomó un giro teórico totalmente distinto al que tenía hasta entonces. Dado que antes de esta fecha, el cuestionamiento filosófico giraba en torno a la exterioridad y sobre el ‘cómo podía existir algo pudiendo no haber nada’; pero con Kant, la filosofía pasó a preguntarse por los límites del conocimiento humano y las condiciones trascendentales que posibilitaban a éste. Es así como dejó de ser trascendente, para asumirse como trascendental.

No por nada el *Idealismo alemán* se caracterizó, con la casi excepción de Schelling, por poner un gran énfasis sobre el sujeto. Si he dicho con la casi excepción de Schelling, es porque éste hubo de hipostasiar características atribuidas al sujeto humano a la naturaleza, aunque en el fondo este intento buscaba hacer que la filosofía fuese más allá de la física atomista por medio de la especulación y la pregunta sobre el cómo surge la materia. Después del *Idealismo*, la cuestión filosófica giró alrededor del lenguaje y las condiciones que posibilitaban la *comprensión* sobre *lo que es*. Cada vez el lenguaje tomó mayor predominio, hasta el punto en que se le *con*-funde con la naturaleza, como fue el caso de Novalis, o la afirmación de que sólo hay *textos*, como fue el caso de varios posmodernos.

Es esta situación la que contribuyó a la acentuación de una crisis que pareciera haberse inaugurado con Kant, pues todo aquel que afirmara que conocía las cosas como *realmente son*, tuvo que

enfrentarse *necesariamente* a los argumentos de las tres *Críticas.* Los cuales pueden esbozarse del siguiente modo:

1. No se conocen nunca las cosas *en sí*, sino solo su *fenómeno.*
2. Por tanto, la capacidad del conocimiento humano es limitado y, al mismo tiempo, construido de modo *a priori* por éste.
3. *Dios, alma* y *mundo,* dejan de ser problemas para el conocimiento dado que van más allá de las capacidades cognitivas del sujeto, por lo que solo pueden ser en tanto *ideales regulativo*s.
4. La relación entre los objetos (causalidad) es algo que existe *únicamente* para el sujeto, no así fuera de él.

Aunque Husserl intentó afirmar que se podían conocer a las cosas *en sí*, su procedimiento seguía el planteado por Kant y, de cierta manera, por Descartes: solo se conocen a las cosas en tanto se suspende el juicio (*epojé*). Pero esta metodología afirma la existencia de las cosas siempre que se *den* a la consciencia. Como veremos brevemente en el siguiente apartado, Husserl se ve obligado a excluir a la consciencia del conjunto de *cosas* mientras que, paradójicamente, la *cosificaba.*

Es de este modo que el *realismo especulativo* afirma nuevamente que se pueden conocer a las cosas como son *en sí*, pues este *en sí* no es más que su devenir, su *contingencia.* Aparentemente esta tesis no tendría nada seductora, ¿cuántos filósofos no han afirmado a la contingencia como propiedad de los entes? Sin embargo, el *realismo especulativo* hace la afirmación de que solo ésta es necesaria, *ergo*, la contingencia es lo *Absoluto*. Quentin Meillassoux, joven filósofo francés, es quien trató de demostrar esta tesis en su obra *Après la finitude* (2006). En dicha obra, Meillassoux mostrará que al contrario de lo que se pensaba, Kant no llevó a cabo ninguna *revolución copernicana,* sino que encabezó una *contrarrevolución ptolemaica,* caracterizada por el intento de privar al conocimiento de su mayor herramienta cuando más

lo necesitaba: la *especulación*[1]. Entendiendo por especulación el modo de proceder para pensar las condiciones *no-cualesquiera* de la contingencia o el Ser[2].

Es así como Quentin Meillassoux pudo reconciliar de nuevo Ser y tiempo, ya no siendo este último el lugar de los accidentes o, en su caso, el *concepto a priori* con el que el sujeto puede conocer a los fenómenos y a sí mismo en tanto fenómeno. Sin embargo, considero que Meillassoux no es el primero en sostener tal tesis, pues con anterioridad Eduardo Nicol había mencionado que “el Ser es tiempo”[3], lo cual implicaba para él que éste es *lo que está* de modo inmediato y oculto en la apariencia misma del devenir del fenómeno. Pero la perspectiva de Nicol adolece, a mi consideración, en que no llevó hasta sus últimas consecuencias dicho descubrimiento, pues mantuvo en el fondo las jerarquías del esquema moderno: lo humano y lo no-humano; a pesar de haber dicho que no “hay en el plano inmanente ninguna cosa que *sea* más que otra cosa, ningún aspecto del ser que *sea* más que otro aspecto, porque el simple hecho de ser es ya un absoluto, dentro del

---

[1] “Hoy sabemos suficientemente que la revolución introducida por Kant en el pensamiento es bastante más comparable con una “contrarrevolución ptolemaica”, puesto que se trata de afirmar no que el observador que se creía inmóvil gira en realidad alrededor del Sol observado, sino por el contrario que el sujeto es central en el proceso del conocimiento
(…) *la condición de pensabilidad del descentramiento copernicano de la ciencia moderna es de verdad el centramiento ptolemaico del pensamiento.* Mientras que la ciencia descubría por primera vez al pensamiento su capacidad para acceder al *conocimiento* de un mundo indiferente a su relación con el mundo, la filosofía respondió a ese descubrimiento con el descubrimiento de la ingenuidad de su propio “dogmatismo” antiguo, haciendo del “realismo” de la metafísica precrítica el paradigma de una ingenuidad decisivamente superada”. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud,* pp. 188-189

[2] Es importante tener presente que el *después de la finitud* al que alude el título del libro de Meillassoux, no hace alusión a un pensamiento de añoranza en torno al *infinito*, sino a la destotalización del número y las posibilidades. Si el pensamiento humano, por ejemplo, conoce un número determinado de casos posibles en torno a U’, no implica que este conjunto pueda ser aplicado a U misma, pues hay una gran diferenciación entre U’ (casos posibles referente a U que son conocidos por el humano) y U (posibilidades mismas de U). Es decir que, *después de la finitud,* lo que hay es el transfinito cantoriano, la destotalización de las posibilidades. *Vid. Ibid..* pp. 133-178

[3] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 320

cual no caben gradaciones”[4], siendo ésta la tesis principal de la ontología plana.

III. La ontología plana: Una misma dignidad de existencia para las *cosas*

El término ontología plana aparece en 1975 con Roy Bhaskar, sin embargo, el entenderá por ésta la multiplicidad de perspectivas que se puede tener sobre algo. Para Bhaskar, la ontología plana era aquella que asumía el *relativismo*, entendido como el ‘todo se vale’, por lo que en su obra ésta tenía un carácter negativo que, en lugar de partir sobre la pluralidad de lo existente, partía sobre la pluralidad de perspectivas de los sujetos cognoscentes en torno a algo con la única finalidad de demostrar que todas éstas tenían la misma validez epistémica. Bhaskar, como “buen” filósofo analítico, asumirá que la ontología es rígida, esto debido a que los juicios que emiten los sujetos cognoscentes deben de corresponder necesariamente con la exterioridad; de ahí que la ontología plana, la cual sería más bien una epistemología relativista, deba ser algo sometido a la crítica por los peligros que puede tener para la ciencia[5].

Es con el filósofo mexicano Manuel Delanda, esto a partir de una relectura de la obra de Gilles Deleuze, que la ontología plana adquiere su sentido actual: afirmar un mismo coeficiente de dignidad para todo lo existente. De esta manera acuñara el término *ensamblaje,* el cual se caracteriza por anular toda pretensión absolutista de un ente y, de este modo, afirmar la *necesidad* de la multiplicidad de ensamblajes existentes: la célula es un ensamblaje, mi cuerpo también; sólo que el primero es un componente del segundo, lo que no implica que no pueda afectar al segundo en su comportamiento[6]. De ahí la razón por la que

[4] Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 146
[5] *Vid.* Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science.* pp. 11-52
[6] Manuel Delanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*.

esta ontología es plana, asume que ensamblajes de menor escala pueden afectar a uno de mayor escala. Pero, a pesar de sus intenciones, la ontología de Delanda adolece en que es incapaz de dar con aquel coeficiente de dignidad para lo existente, pues presupone la existencia de éste, derivando así una misma validez de participación de todos los *ensamblajes* en la constitución de la realidad.

De este modo es que Tristan Garcia, joven filósofo y novelista francés, se ha propuesto dar con aquel coeficiente de dignidad que, hasta ahora, las demás ontologías planas presuponen. ¿De qué modo es que lleva a cabo esto? Garcia busca, de acuerdo con Jean Clet-Martín, "desnudar su propósito de cualquier jerarquía, reintroduciendo en el ser la planitud (banalidad) de cualquier cosa"[7]. Como podemos observar, Jean-Clet Martin menciona que la pobreza que yace en cualquier cosa es lo que le permite a Garcia volver a las cosas mismas en su estado de igualdad. Pero ¿no acaso con anterioridad algunos filósofos habían tratado 'volver a las cosas mismas'?, ¿qué ocurre, por ejemplo, con el concepto de cosa como *resguardo del ser* que afirmaba Heidegger?

Intentemos dar respuesta breve a la primera pregunta, para así pasar a la segunda. Arriba hemos mencionado que Husserl afirmaba la existencia de la cosa como propiedad de lo *existente* si y solo sí es dado a la consciencia, la cual deberá suspender sus juicios para conocer la *coseidad* de la cosa. En el fondo Husserl se ve obligado a contraponer la conciencia a las cosas, siendo así aquella quien determinará la *coseidad* de la cosa en su *intencionalidad pura* hacia ésta[8]. El fenomenólogo

---

[7] Jean-Clet Martin, "Tristan Garcia o la planitud (banalidad) del mundo" en *Escritos,* p. 207

[8] "En esta actitud teórica "pura" o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte; experimentamos *cosas* meramente materiales, y de aquellas *cosas* cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal; e igualmente, de los hombres y las sociedades humanas, solamente e, estrato de la "naturaleza" anímica ligada al "cuerpo" espacio-temporal". Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* p.55

alemán nunca explicó cuáles son las condiciones que posibilitaban la existencia del fenómeno ni de la cosa misma, pues su objetivo era hallar un método que acompañase al desarrollo de las ciencias. Sin embargo, Husserl *cosificó* a la misma consciencia al darle características que lo delimitaban de su relación con la *cosa* y el *objeto* (ser *en sí y* ser *para mí*).

> Se podía decir: la consciencia no es alguna cosa, porque todas las cosas nos son dadas en la consciencia –Husserl definía así la consciencia, como el ´´residuo de la destrucción de todas las cosas ´´; pero la sociedad, la Historia, hicieron de la consciencia alguna cosa como las otras[9].

Tener una definición para algo, es dar cuenta que éste está limitado por algo. La conciencia al ser limitada por algo implica que ya es algo.

Pasemos a la segunda pregunta, la cual tiene que ver con el concepto de cosa de Martin Heidegger. Como es bien sabido la segunda fase de Heidegger, la cual corresponde a la vivencia durante y después de la *Segunda Guerra Mundial*, se caracteriza por la crítica al dominio de la técnica y la pérdida cada vez mayor del *habitar* en el mundo. Pues para Heidegger, si algo caracteriza a la *investigación* de la ciencia moderna, es el tratamiento aislado que prevé la esencia de las cosas y las *cuantifica* acordé al proyecto –agregaríamos- de dominio de la naturaleza:

> La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la

[9] Tristan Garcia, “Sobre alguna cosa”, p.4

empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierte en investigación[10].

De este modo, el Mundo ya no designa aquello que *habita* el ente que se pregunta por el *Ser*, sino un conjunto de elementos aislados que al relacionarse a partir del *Dasein* y su *intencionalidad* constituyen el Mundo, entendido éste como el conjunto de representaciones que forja la 'investigación'.

El problema deriva en que el predominio de la ciencia y la técnica es incapaz de dar cuenta de que su relación con la *cosa* se encuentra mediada por el *ocultarse* en la *apariencia* del *Ser* en el fenómeno o *Ereignis.* Lo cual permitiría explicar una relación más activa y vivencial de las *cosas*, en tanto mediadores de lo que Heidegger denominó la *Cuaternidad*: cielo-tierra-divino-mortal. ¿Cuál es el problema de Heidegger? Que pesé a haber intentado reivindicar a las cosas, mantuvo a su modo la *restricción* que había establecido Husserl: pensamiento-cosa. "Sólo llegaremos a la cosa en sí si antes nuestro pensamiento ha llegado a la cosa como cosa"[11]. Si vemos detenidamente la cita, daremos cuenta que al igual que su maestro *excluye* algo del conjunto de cosas para así oponerla a éstas. Sin embargo, este algo también se verá cosificado.

A su vez Heidegger hizo patente que, las cosas como tal, eran en el mundo, pero no lo *habitaban*. Pues habitar para él *es* cuidar del *Ser* en su *esenciarse* en el vacío (*coseidad*) de la cosa, de este modo establece una extraña relación de dependencia entre el *Ser* y el ente que se pregunta por éste: sin el último el *Ser* no se manifiesta, mientras que sin la manifestación del *Ser* el *ser-ahí* no *habita* en el mundo, únicamente sería en él.

---

[10] Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, p. 5
[11] Martin Heidegger, "La cosa", p. 3

¿Cómo dejar de hacer que el pensamiento se oponga a las cosas, sin por ello hacer que pierda sus características?, ¿de qué manera es que puede establecerse una *igualdad* ontológica entre las cosas, la cual no impida que se relacionen? De este modo inicia Garcia su bello libro sobre las cosas: "Quizá nuestra época sea aquella que se caracteriza por una epidemia de cosas"[12], más adelante agregará que "nuestro primer objeto será el ser de las cosas no incondicionadas, no indeterminadas, pero sí *des-determinadas*"[13], lo cual implica

> …disponer de un plano de corte para todos los embotellamientos, para todos los órdenes que dibujan el relieve del universo físico, biológico, animal, humano, de los artefactos, de las obras de arte, de las redes económicas de la producción, del intercambio y del consumo, de las diferencias de clase, de géneros, de edades[14].

Es aquí donde observamos que es el mismo concepto de cosa quien designa el *coeficiente* de dignidad ontológica para todos los objetos. ¿Qué entender por una cosa? Aquello que simplemente *es* ¿Qué entender por éste *es*? Nunca lo sustancial de algo, pues implicaría que este algo yacería fuera del tiempo y, por ende, no se relacionaría con nada. Es aquí donde Nicol descubrió que el origen de esta *crisis* que caracterizó a la metafísica yace en el poema de Parménides, el cual al establecer una diferencia entre *lo que es* y *lo que no es*, establece que el primero es lo inamovible –aquello que hace que *lo que es sea*-, mientras que el segundo sería lo movible, lo cambiante – de aquello *que no es* no se puede conocer *nada*-. Pero el tratamiento de este problema corresponde al núcleo de nuestra actual investigación, por lo que considero pertinente dejarlo para otro momento.

---

[12] Tristan Garcia, *Forme et objet. Un traité des choses*, p. 7
[13] *Ibid.* p. 12
[14] *Ídem.*

Prosigamos, la sustancia designaba la completud de *algo*, por lo tanto, eso que hacía que aquello que *es* sea no podía relacionarse con *otro*, pues era principio y causa de *sí* para ese algo, lo que implicaba que estaba escindido del tiempo, siendo así *'espacio puro'* o '*plano trascendente'*. Fue esta perspectiva la que estableció una jerarquía que predominó a lo largo de la historia de la filosofía y que se podría sintetizar del siguiente modo: lo *digno* de la *Idea*, el *desprecio* del *simulacro*.

La desustancialización de la que habla Garcia en *Forme et objet*, señaliza la posibilidad de la misma validez de participación de todo lo existente, de las cosas; pues *existir,* para nuestro autor, no es más que *estar fuera de sí mismo*. A su vez, la desutancialización, obliga al pensamiento filosófico el tener que dar cuenta de que una cosa no puede definirse únicamente por aquello que es en ella, sino también por aquello en lo que ella es. La primera es lo que Garcia nombra como *comprensión*, mientras que la segunda es *ser-en.* Pero ¿de qué modo es que las cosas pueden ser iguales si al relacionarse entre ellas establecen jerarquías a partir de su *intensidad* y *extensión*? En que las cosas son iguales en la medida en que son *alguna cosa* y no *una cosa*, pues ser *una cosa* designa "su capacidad para *contar por uno* y así entrar en una cuenta"[15].

Por ejemplo, la palabra *fe* es *una* palabra en la medida en que puede ingresar entre otras palabras para así componer una oración o un texto más amplio. En cambio, la palabra *fe* es *alguna cosa* en la medida en que puede sustraerse de la oración y ser en otra. La *alguna cosa* de la cosa designa la capacidad de sustracción de las cosas de su relación con otras. Sin embargo ¿en esta sustracción de las cosas, en donde es que *son* sino pueden ser en ellas mismas? Para Garcia las cosas en tanto son *alguna cosa* son en el *Mundo,* siendo el Mundo el plano de

[15] Tristan García, "Sobre...", p. 10

igualdad de las cosas en la medida en que son *alguna cosa* y no *una cosa*. Por ende, el Mundo no es una cosa, dado que únicamente comprende, pero no *es en algo*.

¿Qué implicaciones tiene esto? Que las relaciones entre las cosas no son *absolutas* en la medida en que todas ellas *son* en el Mundo en tanto sean *alguna cosa.* Por lo que, quizá sin saberlo, Husserl y Heidegger absolutizaron la relación de la consciencia o el pensamiento con las cosas: sin aquellos éstas no *son*, pues no se *darían* o serían incapaces de *esenciarse*; mientras que sin éstas aquellos no *podrían ser* al no tener algo con lo cual relacionarse.

Ahora bien, en tanto que "una cosa es en otra cosa, ella no es más una cosa, puesto que habría dos cosas y la cosa está sola. Dentro de otra cosa, la cosa deviene un *objeto*, es decir, ella gana una determinación"[16]. La cosa, entonces, no es más que el trazo entre la *alguna cosa* y el *objeto*, impidiendo que ambas sean al mismo tiempo. De este modo, Garcia establece una diferenciación sugerente entre *ontología* y *metafísica*: la primera versa sobre la descripción de la cosa en el Mundo y su sustracción del conjunto de cosas, mientras que la segunda trata de *conocer* las relaciones que establecen las cosas al ser objetos dentro del *Universo*.

IV. La cultura como forma de *ser* en el Universo

Ya se ha mencionado que el lugar donde se relacionan lo objetos no es otro más que el Universo, el cual se caracteriza por la *comprensión* mayoritaria de los objetos, en cambio, la Naturaleza para Garcia es aquello que es comprendido por los objetos, pero en el que nada es en ella. Se puede observar que Garcia entiende por Naturaleza la materialidad que componen lo objetos: la materia hace lo objetos,

[16] Tristan Garcia, *Ibid.,* p. 15

porque los objetos no hacen a la materia ¿Qué sentido tiene esto para el concepto de cultura?

Durante largo tiempo se contrapuso cultura a naturaleza, entendiendo por la primera la capacidad de 'elevar la cabeza al cielo' (Herder-Fichte), es decir, de escindirse del orden mecánico de la naturaleza. Esta concepción de cultura jugaba con la raíz etimológica de ésta –cultura=cultivar-, por lo que el enriquecimiento espiritual significaba obtener más cultura: *cultivarse=ser culto.* En el fondo esta concepción jerarquiza las poblaciones entre aquellas que poseían más cultura, generalmente las europeas, y aquellas que poseían menos cultura, los demás pueblos del mundo. Hoy sabemos que esto es falso, y que resulta imposible hacer una jerarquía entre las culturas, pues éstas no son más que aquello en lo que *son* los sujetos humanos en su relación *simbólica* con otros sujetos. Como bien lo señala Mario Teodoro Ramírez: "el defecto del teleologismo [que es una posición sobre una única cultura humana porvenir que oculta en su discurso una pretensión de universalizar un particular que justifica el *dominio* cultural] radica en que no se refiere estrictamente a la cuestión de la "cultura" sino a aquello que podemos llamar "civilización", es decir, el proceso práctico-material y técnico de la evolución social, pues solo respecto a este proceso cabe proponer un concepto con pretensiones objetivos y universales"[17] .

¿Qué es lo que se puede decir sobre la cultura desde la *ontología plana*?

> Lo cultural es el *medio* entre lo natural y lo universal para los animales constituidos naturalmente y que intentan constituir un universo, presentando y representando las cosas. En este sentido, lo cultural no está esencialmente enlazado al humano; hay primates

[17] Mario Teodoro Ramírez, "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural" en *Ideas y Valores*, p. 79

> que efectúan comportamientos nuevos susceptibles de ser más universales, de comprender más cosas: poseen una cultural aquellos que transmiten estos comportamientos, que representan y presentan las cosas[18].

Como podemos observar, Garcia hará de la cultura una característica de los *animales*, no únicamente de los seres humanos. Es decir, la cultura es el *entre* de la Naturaleza y del Universo: no puede haber cultura escindida de la Naturaleza, pues no sería más que una ilusión; no puede haber una cultura *universal*, pues nadie puede comprender todos los objetos. Este *entre* implica la *imposibilidad* de que exista una única cultura a la que debamos de tender; al mismo tiempo, implica la *necesidad* de la pluralidad de las culturas.

Empero, si se dice que los demás animales tienen cultura, ¿qué es lo que la distinguiría de aquella que tienen los seres humanos? Antes que nada, resulta importante mencionar el sentido de los componentes de la cultura: *presentación* y *representación*. Por *presentación* se entenderá la posibilidad de transformar un objeto en útil, mientras que por *representación* se designará la capacidad de presentar una ausencia bajo una *forma* distinta a la suya. De este modo resulta imposible decir que los animales no presentan su *cultura* por medio de la *herramienta*, afirmación que por cierto le puede resultar chocante a cualquier heideggeriano, pues ésta no sería más que el modo de *emplear* algo para la modificación del ambiente. Verbigracia, la utilización de una rama por parte de algunos simios para extraer hormigas, lo que significa que la rama no es del todo rama, sino un medio de facilitación para la obtención de alimento.

Por tanto, es en la representación donde se puede ir estableciendo las diferenciaciones entre una cultura *animal* y una cultura *humana*. Pues si representar es presentar una ausencia, implica hacer suyo lo

[18] Tristan Garcia, *Forme…*, *op. cit.,* p. 308

ausente y darle un sentido por medio de una *significación simbólica*. Es decir, la *expresión* de un sentimiento de forma artística implica la *presentación* de ese sentimiento cuando quizá éste esté ausente: ciertas pinturas, poemas, fotografías, pueden retratar el dolor del autor cuando quizá este último ya no *sea*.

Por consecuente, el *pluralismo ontológico* defiende la idea de, a lo menos, tres modalidades de la realidad: natural-social-ficcional. Lo cual implica que al ser un *entre* la cultura, no puede escindirse de la naturaleza, pero tampoco puede ser totalmente autopoiética. La actividad ficcional es la generación y utilización de símbolos que pueden compartirse socialmente en tanto se es en la cultura, pero esta actividad en los humanos tiende más a la diferencia o equvocidad. Mientras tanto, la *actividad* ficcional animal es una actividad caracterizada por la utilización de *signos* que se comparten socialmente para satisfacer alguna necesidad natural, por tanto, tiende más a la unidad o univocidad.

De este modo, resulta imposible asumir al menos dos cosas: 1) la escisión completa de la Cultura de la Naturaleza y 2) la afirmación de la superioridad del ser humano sobre los animales por medio de la cultura. Pero, a su vez, señaliza la *imposibilidad* de una única cultura al ser ésta caracterizada como una actividad ficcional que *intensifica* la relación de los *seres vivos* con su ambiente, es decir, que hace patente el modo de *vivencia* de cada grupo ante su *situación* –acordé al sentido que le da Eduardo Nicol, como un modo de relacionarse con los elementos *son* a mi ‘alrededor’.

V. Impresión, traducción y expresión

La obra magna de Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, intentó pensar la necesidad de la comunidad por medio de este concepto, el cual designaba el modo de vivencia del ser humano en el *Ser.* Pero ya

he mencionado que Nicol mantuvo el dualismo de la filosofía moderna, por lo que para él los animales no *expresaban*, simplemente vivían. Como ha señalado Carlos Alberto Vargas Pacheco "si se afirma ahora que la expresividad supone el hecho de sentir, no podría decirse que sólo el hombre supone"[19]. Es así como él propone, siguiendo la crítica elaborada por Ricardo Hornneffer, acuñar el término de *impresión*, el cual designaría la capacidad de hacer pasar algo; mientras que expresar sería la capacidad de dejar salir algo.

Pero considero que esta propuesta mantiene en el fondo el dualismo mecánico de sujeto-objeto, solo que llevado a las formas de vivencias humanas y animales. ¿En qué sentido se puede hacer está afirmación? En que en ningún instante se asume una participación activa del *sintiente* sobre aquello que es *sentido*: *simplemente* se deja entrar la sensación, *simplemente* se deja salir ésta. Es por esta razón que propongo un tercer término que designe la capacidad de apropiación de lo sentido en *función* de la *comunidad* a la que el *sintiente* pertenece. Traducir proviene del latín *traducere*, el cual significa "pasar de un lado a otro", y que se caracteriza por tener el prefijo de *trans*- ("de un lado a otro") y *ducere* ("guiar, dirigir"). En este sentido, entenderé por traducir la capacidad de *apropiarse* de lo sentido a partir de la comunidad a la que se pertenece. Y esta capacidad de traducir de la comunidad se irá forjando por medio de la vivencia de su *situación*.

De este modo, el *traducir* es el medio por el cual los *sintientes* pueden presentar y representar lo sentido. Por lo que entenderé por cultura lo mismo que Garcia: la capacidad de presentar y representar las cosas, los cuales pueden sintetizarse como dos modalidades de la expresión. Cultura es *expresar* el modo de vivencia del *sintiente* sobre su situación en función de su comunidad. De este modo, extendemos el

[19] Carlos Alberto Vargas Pacheco, *Eduardo Nicol: expresión más allá del logos*, p.95

sentido de la *expresión* que Nicol le había dado en su obra, pero continuamos manteniéndonos fiel a su pensamiento.

Por otra parte, entenderemos por *Razón de fuerza mayor,* no únicamente la negación de la capacidad vital del humano (la *expresión*), sino la negación de las capacidades vitales de todo lo existente. De este modo, la dominación cultural no solamente es la negación de las vivencias de las culturas humanas, sino incluso la negación de la existencia de ésta para los demás animales. No se puede ser completamente natural, no se puede ser totalmente universal. Siempre se es un *entre*, que tiende más al sentido unívoco (la cultura animal en relación con la satisfacción de sus necesidades primarias) o a un sentido equívoco (la cultura humana en función de la intensificación de su relación con el ambiente). Es así como podemos asumir la analogía como cualidad ontológica de lo *sintiente*, un *entre* de la Naturaleza y el Universo.

VI. A modo de conclusión

“… la lucha de las <<culturas dominadas>> contra las <<culturas dominantes>> es en realidad (o ha de ser concebida así) la lucha de la cultura viviente contra la incultura letal del Poder”[20]. En la cita anterior, se puede observar el sentido que le doy a la dominación cultural como modo de manifestación de la *razón de fuerza mayor:* la negación de la vitalidad de los seres *sintientes.* La negación de la cultura a uno de estos seres o su jerarquización, son modos de justificar la dominación; en este sentido, el pensamiento mismo puede ser un dispositivo que funcione para la *intensificación* del *dominio* de la *razón de fuerza mayor*. La cual, en el fondo, se caracteriza por obligar a los *sintientes* a ir al sentido unívoco o natural por medio de la sobredimensionalidad o negatividad de sus capacidades afectivas. En la *dominación cultural,* este sentido unívoco puede ser el sentido

[20] Mario Teodoro Ramírez, *Ibid.* p. 87

teleologista, el cual ya se ha mencionado más arriba, y que funciona bajo la idea de progreso. Sin embargo, ya he mencionado la existencia de una estructura quíntuple de esta *razón de fuerza mayor*, y los cuales se caracterizarían del siguiente modo:

1) Dominación sobre las formas-otras de existencia: en esta puede encontrarse la negación de la cultura en los animales, así como la *sobreexplotación* de los recursos naturales.
2) Dominación económica: este tipo de dominación se caracteriza por la sobreexplotación de las capacidades afectivas de lo existente, así como por su capacidad de *exhumar* los objetos con la finalidad de extraer y apropiarse por medio de la técnica de la supuesta *riqueza* interior de éstos.
3) Dominación política: este tipo de dominación es semejante a la descrita por Orwell en su obra 1984, la dominación sobre las expresiones internas de la comunidad a partir del cumplimiento de un supuesto ideal que todos deben de compartir. Esta dominación puede justificar para ello la utilización de medios de opresión que obliguen a los disidentes a cambiar de opinión o, en su caso, a desaparecerlos.
4) Dominación masculina: La dominación masculina es el intento de regulación total de las expresiones sexuales de la comunidad, para ello mantiene en función la existencia de un dualismo (masculino, femenino), y que hará que uno de estos elementos sea más que el otro.

Si vemos detenidamente, daremos cuenta que estos dominios se entrecruzan en la vida cotidiana y que, incluso, algunos de ellos han estado presentes en casi toda la historia de la humanidad. Sin embargo, considero necesario no confundir el hecho de que, si una de estas estructuras es un problema de larga data, implique ya la existencia del predominio de la *razón de fuerza mayor*. Por tanto, el cuestionamiento

no gira sobre el origen de cada una de estas estructuras, sino sobre el momento histórico en el que se entrecruzan y hacen que esta razón se vuelva hegemónica. Para ello, será necesario hacer un largo recorrido histórico con la finalidad de dar cuenta de este momento, que hipotéticamente, en mi opinión, se vincula con el encuentro con el continente americano; pero con un sentido quizá distinto al que varios teóricos le han dado hasta ahora.

VII. Bibliografía

Bhaskar, Roy. “Philosophy and Scientific Realism” en *A realist theory of science*, Routledge, London and New York, 2008, pp. 11-52

Delanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London, 2006

-Intensive science and virtual philosophy, Continuum, London, 2002

Garcia, Tristan. *Forme et objet. Un traité des choses,* Presses Universitaires de France, Paris, 2014

Husserl, Edmund.” I. La Idea de Naturaleza en General” y “II. Los Estratos de Sentido Ónticos de la *Cosa* Intuitiva como Tal” en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 31-86

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Caja Negra, Buenos Aires, 2015

Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972

-*Psicología de las situaciones vitales,* Fondo de Cultura Económica, México, 1941

Vargas Pacheco, Carlos Alberto. “Eduardo Nicol: Expresión más allá del logos”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014

Artículos de revistas

Garcia, Tristan. “La línea de flotación. Respuesta a la crítica de Jean-Clet Martin” en *Escritos*, trad. Ernesto Hernández B., Vol. 20, No. 44, enero-junio, 2012, pp. 211-218

- “Sobre alguna cosa”, Trad. David Villanueva, Inédito

Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Disponible en http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2015/08/heidegger_epoca_imagen_mundo.pdf (Consultado el 30 de noviembre de 2017)

- “La cosa”, trad. Eustaquio Barjau. Disponible en http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/HEIDEGGER-%20LA%20COSA.pdf (Consultado el 29 de noviembre de 2017)

Martin, Jean-Clet. “Tristan Garcia o la planitud (banalidad) del mundo” en *Escritos,* trad. Ernesto Hernández B., Vol. 20, No. 44, enero-junio, 2012, pp. 207-210. Disponible en http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v20n44/v20n44a11.pdf (consultado el 27 de noviembre de 2017)

Ramírez, Mario Teodoro. “Muchas Culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural” en *Ideas y Valores,* No. 102, Bogotá, diciembre, 1996, pp. 74-93. Disponible en http://www.bdigital.unal.edu.co/24632/1/21826-74758-1-PB.pdf (consultado el 24 de noviembre de 2017)